

# PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume VIII – Issue 1 – 2016

ISSN 2036-4989

Special Issue on *Death*  
Guest editor: Davide Sisto

## ARTICLES

- La morte e la *necazione*  
*Luigi Vero Tarca* .....1
- Quando morire è naturale? L'intricato legame tra la vita e la morte  
*Davide Sisto* .....15
- La morte nella riflessione bioetica: il diritto a morire, il criterio di morte e la speranza dell'immortalità  
*Maurizio Balestrieri* .....21
- La morte ha/a valore Annotazioni su alcune articolazioni del "mortalismo" novecentesco  
*Ubaldo Fadini* .....32
- The Philosophical Problem of Eternal Life: Reading Heidegger through Wittgenstein  
*Leonardo Caffo* .....36
- Lutto, individuo e contemporaneità  
*Marina Sozzi* .....39
- L'esperienza del dolore. Modelli concettuali a confronto  
*Luca Vanzago* .....46
- "La morte non richiede un giorno libero". Dialettica della dissoluzione e nuove forme dell'avanguardia artistica: il caso di Damien Hirst  
*Giancarlo Lacchin* .....53

## REVIEWS

- Darrin M. McMahon, *Divine Fury: A History of Genius* (New York: Basic Books, 2013).  
*Audrey Borowski* .....60
- Giovanni Pico della Mirandola e la "dignità" dell'uomo. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato. Atti del Convegno internazionale. XVI Settimana di Alti Studi Rinascimentali, in *Schifanoia* (46/47), 2014.  
*Manuel De Carli* .....62
- Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution* (Boston: MIT Press, 2015).  
*Carlo Crosato* .....65



PHILOSOPHICAL READINGS  
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

*Philosophical Readings*, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

**EDITOR**

Marco Sgarbi  
Università Ca' Foscari

**ASSOCIATE EDITOR**

Eva Del Soldato  
University of Pennsylvania

**ASSISTANT EDITOR**

Valerio Rocco Lozano  
Universidad Autónoma de Madrid

**REVIEW EDITOR**

Laura Anna Macor  
University of Oxford

**EDITORIAL BOARD**

Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Luca Gili, Katholieke Universiteit Leuven	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezoli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

**EDITORIAL ADVISORY BOARD**

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Consiglio Nazionale delle Ricerche
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

---

# Quando morire è naturale? L'intricato legame tra la vita e la morte

Davide Sisto

---

**Abstract:** This essay wants to analyse the meaning of the concept of natural death. The starting point will be the distinction made by Jean Améry between the logic-formal language of philosophical thought and the everyday language of common thought. These two languages end up with being mutually incompatible, and this shows how problematic it is to determine a univocal meaning for natural death, and how complex it is nowadays to accept the bond between death and nature. After describing the features of the two languages, this essay will try to find a possible meeting point by highlighting an incontrovertible fact: it is natural that each of us one day must die.

**Keywords:** natural death, ageing, nature, life, biocentrism

## 1. Jean Améry e i due tipi di morte naturale

Hans Chaim Mayer, in arte Jean Améry, due anni prima del suo suicidio avvenuto a Salisburgo nel 1978, pubblica *Levar la mano su di sé. Discorso sulla libera morte*, saggio che risente in maniera drammatica del primo tentativo fallito di suicidio nel 1974. Con una forma stilistica segnata, infatti, dall'instabilità emotiva e psicologica dell'autore, che mai è riuscito a superare il ricordo delle atroci violenze subite durante l'epoca nazista, il testo non si sofferma soltanto sul tema del suicidio, ma si interroga anche sulla complessità propria del rapporto tra il fatto della morte e il suo eventuale carattere naturale. Améry individua due possibili modi di interpretare il concetto di morte naturale: uno che riguarda il linguaggio logico-formale del pensiero filosofico e l'altro che concerne, invece, il linguaggio quotidiano del pensiero comune.

Su un piano propriamente logico-formale, la morte è di per sé *sempre naturale*, se con il termine "natura" intendiamo "tutti i nessi causali che ponendosi come mondo esterno nei confronti del nostro io dominano la nostra esistenza"<sup>1</sup>. Seguendo tale impostazione teorica, non vi è parte o elemento del singolo individuo che non appartenga al mondo esterno, per cui è del tutto *naturale* che egli, prima o poi, sia nella sua interezza destinato a morire.

Sul piano invece del linguaggio quotidiano, un linguaggio che – secondo Améry – pur tecnicamente vago e privo di rigore teorico manifesta una funzione comunicativa di rete sociale che dona colore alla vita, il termine "naturale" associato alla morte non rimanda tanto alla "natura" di per sé, qualunque sia il significato che le attribuiamo. Rimanda

piuttosto a ciò che per il singolo individuo "è 'normale', o detto altrimenti, a ciò che per una determinata popolazione, in una determinata fase diviene quantitativamente una norma"<sup>2</sup>. Secondo tale principio, allora, è *normale* che sia *innaturale*, o addirittura scandalosa, una morte che colpisce un giovane a cui il padre ha regalato come premio di laurea un'auto sportiva, con la quale egli provoca un incidente stradale per lui fatale. Secondo la logica comune, a tale giovane sarebbe spettato un determinato futuro lavorativo, da avvocato o da architetto per esempio, e il ruolo di padre di famiglia, a cui la morte ha tolto la possibilità di avere un figlio.

È altrettanto *normale* considerare *naturale* la morte di un novantenne, le cui forze lo hanno progressivamente abbandonato, sino a spegnersi dolcemente: "in questo caso – osserva Améry – nessuno, nemmeno fra i parenti più stretti, protesterà con veemenza"<sup>3</sup>. Rientrano, infatti, nell'ordine delle cose – e su ciò Améry trova manforte nelle parole dell'ex chirurgo Sherwin B. Nuland – l'idea che la morte di ogni individuo sia strettamente legata al progressivo logoramento dei suoi tessuti e il pensiero che tale logoramento, in relazione al novantenne summenzionato, non sia riferibile a una malattia specifica, ma a quel "processo insidioso che interessa l'intero suo organismo e che si chiama invecchiamento"<sup>4</sup>.

Attraverso una serie di altri esempi riguardanti scrittori, artisti, filosofi e personaggi dello spettacolo, ciascuno morto in età differenti, Améry mette in luce come, secondo lo sguardo comune, non vi sia mai una morte veramente naturale, fatto salvo il caso del novantenne, né per chi ne è minacciato in prima persona né nell'ottica altrui, poiché la morte sembra troncare *ingiustamente* la continuità di una vita ritenuta creativa a tempo indeterminato.

Per Améry, in definitiva:

- Dal punto di vista del linguaggio logico-formale del pensiero filosofico, la morte è sempre naturale, quindi è sempre normale;
- Dal punto di vista del linguaggio quotidiano del pensiero comune, la morte è invece naturale e normale solo quando ha luogo in tarda età, quindi solo in un caso rigorosamente circoscritto (nella fase ultima del processo di invecchiamento).

In questa distinzione si palesa chiaramente quanto già sosteneva Sigmund Freud: se, da una parte, siamo pronti a sostenere che "tutti noi abbiamo contratto questo debito con la

natura e dobbiamo dunque essere pronti a pagarlo”, essendo la morte “un fatto naturale, innegabile, inevitabile”, dall’altra però “ci comportiamo come se le cose stessero in modo completamente diverso. Abbiamo mostrato una chiara tendenza a mettere da parte la morte, a eliminarla dalla vita”<sup>5</sup>. Nei paragrafi che seguono cercheremo di capire i motivi che separano – in merito alla morte naturale – il linguaggio comune da quello filosofico, partendo dal presupposto che è di fatto complicato stabilire cosa sia effettivamente la morte e in che modo essa disponga di un carattere, per così dire, “naturale”. Nella conclusione cercheremo di dimostrare quanto sia pedagogico, in relazione al fine vita, il tentativo di stabilire un legame tra i due linguaggi.

## 2. Evanescenze e priva di immagine: la morte, un costruito culturale

Il concetto di *morte naturale* è un concetto problematico e colmo di contraddizioni, le quali non possono trovare una loro limpida risoluzione per almeno due ragioni specifiche, collegate l’una con l’altra:

1. l’impossibilità di comprendere e spiegare effettivamente cosa sia la morte di per sé, dal momento che nessuno da vivo può farne esperienza diretta;
2. la considerazione umana della morte come “un costruito culturale che può variare nel tempo, con il mutare delle conoscenze biomediche e con le trasformazioni dei principi morali condivisi dalla società”<sup>6</sup>.

In relazione al primo punto, la morte pare essere un evento o un processo contraddistinto da evanescenze ontologiche e assenza di immagine giacché si colloca là dove non può più arrivare lo sguardo, privando il suo concetto di un’intuizione sensibile corrispondente. Coniuga, cioè, in sé la latenza totale di una concreta visibilità con il carattere radicale della *realtà* che le appartiene, a cui mai può corrispondere una definizione univoca e certa. Siamo coscienti della morte quale interruzione momentanea o definitiva, ma non sappiamo in cosa consista la sua specifica essenza. Come sottolinea Gadamer, il pensiero della morte, che ciascuno di noi prova a elaborare quando è *in vita*, non è molto diverso dal sogno, giacché esso trasforma immediatamente la morte in qualcosa che essa non è<sup>7</sup>. Detto in altri termini: come posso stabilire con esattezza quale sia l’essenza di quella condizione specifica il cui requisito fondamentale è la mancanza di vita, essendo io un essere in vita e, dunque, non avendo esperienza diretta di quella condizione? “La morte è l’eccedenza concettuale inumana – scrive Rosi Braidotti – l’irrapresentabile, l’impensabile, l’improduttivo buco nero che tutti temiamo”<sup>8</sup>. Paradossalmente, gli unici a non temere questo improduttivo buco nero sono i morti stessi, in quanto ciascuno di loro è ormai privo di qualsivoglia rimando concreto alla vita e, al tempo stesso, già prigioniero della propria scheletrica idiosincrasia nei confronti dell’intersoggettività<sup>9</sup>. Tale ragionamento sembra avallare il pensiero di chi, per esempio come Fichte, interpreta in termini idealistici la nota riflessione epicurea sul senso della morte per l’uomo, sostenendo che, sì, la morte è un fenomeno uguale a tutti gli altri fenomeni, sebbene probabilmente il peggiore che ci possa capitare sulla terra, ma, proprio in quanto tale, incapace di toccare l’Io:

a chi sente la propria autonomia – osserva Fichte – è fisicamente impossibile anche solo pensare qualcosa del genere. Per lui, la morte è la fine di una certa serie di fenomeni e nient’altro. Che cosa sia connesso con la fine di questa serie non lo sa, e il saperlo è la cosa che lo preoccupa di meno. Egli continuerà ad essere; questo egli sa; gli è impossibile pensare che non continuerà a essere, giacché l’Io è quella cosa dalla quale egli non può fare astrazione. Volersi pensare come non essente è pura assurdità<sup>10</sup>.

Anche nell’ipotesi di poter definire la morte a partire dalla definizione della vita, considerata nella sua intima essenza, in quanto ne rappresenta la revoca ultima, non si farebbe altro, infine, di cadere in una petizione di principio: non è, infatti, nemmeno possibile stabilire con certezza scientifica e una volta per tutte cosa sia effettivamente la vita<sup>11</sup>.

Evanescenze ontologicamente e latente di immagine, la morte non può che divenire, dunque, per l’uomo un *costrutto culturale* in cui si incrociano le linee dell’antropologia e dell’ontologia, della ricerca di una definizione del senso dell’essere e di quello dell’uomo. In tale costrutto si determinano trasformazioni storico-culturali tali per cui la morte viene presentata come frantumata in molteplici processi privi di coordinazione intrinseca e slegati gli uni dagli altri. Pensare la morte come costruito culturale permette, così, all’uomo di aggirare l’ostacolo della definizione della sua essenza, avvicinandosi teoricamente al suo significato più profondo attraverso l’analisi dei comportamenti sociali, culturali, medici, politici, ecc. che contraddistinguono una determinata epoca storica.

A proposito, Werner Fuchs, nel testo *Le immagini della morte nella società moderna* (1969), osserva che sono gli orientamenti socioculturali sulla morte a riflettere forme tipiche del morire, le quali a loro volta dipendono da forme particolari di influenza che la società stessa le esercita sopra. Secondo Fuchs, “il sistema sociale influenza la morte in modi e tempi diversi, mediante due strumenti: il dominio sulla natura e la violenza”<sup>12</sup>, nel senso che per comprendere le modalità che contraddistinguono il rapporto tra il singolo o il collettivo e il decesso bisogna tener conto degli spostamenti continui del confine tra natura e cultura, spostamenti nel cui significato è implicito il fatto che non disponiamo degli strumenti necessari per stabilire con precisione dove finisca la vita e dove cominci la morte.

## 3. Morte per vecchiaia e fine biologica irreversibile

Le considerazioni svolte nel paragrafo precedente forniscono la cornice teorica, tanto necessaria quanto problematica, all’interno di cui si deve collocare un’analisi attenta del rapporto tra la morte e la sua (presunta) naturalità. Tale analisi ha il suo punto di partenza nel modo di pensare tipico – in materia di morte – del mondo occidentale contemporaneo: la morte naturale va definita in contrapposizione alla “morte violenta”, vale a dire a una morte improvvisa, dovuta a cause *esterne* e non biologiche che si concentrano in un circoscritto lasso di tempo e che agiscono in modo impetuoso, interrompendo il *naturale* – e dunque *normale* – corso della vita (omicidi, incidenti stradali, infortuni sul lavoro, ecc.). In altre parole, il concetto di morte naturale, privato dell’elemento della violenza, ha un suo uso riservato, in linea generale, al decesso per *vecchiaia*, proprio come vuole il linguaggio quotidiano del pensiero comune citato da Améry. Tale concetto rimanda all’idea, ben descritta da Max Scheler nella prima metà del XX secolo, del “lento esaurirsi

di una forza vitale che agisce autonomamente”: essa, cioè, sottintende un fattore vitale autonomo che “si serve dei meccanismi corporei secondo un ritmo a esso immanente di crescita e invecchiamento, che possa non essere distrutto nella morte catastrofica, ma soltanto essere privato del suo luogo di manifestazione nel mondo inorganico ed essere perciò sottratto alla nostra conoscenza e alla nostra esperienza”<sup>13</sup>.

Questo accostamento tra morte naturale e morte per vecchiaia trova dei riferimenti specifici anche nel XIX secolo. Proprio nei primi anni dell'Ottocento, il medico francese Xavier Bichat collega la morte naturale alla graduale cessazione della *vita animale*, consistente nel fissare in maniera attiva relazioni con l'ambiente circostante, a cui segue il progressivo indebolirsi della *vita organica*, che si identifica con le funzioni di assimilazione ed escrezione di tutto ciò che garantisce l'autosussistenza. Bichat sottolinea come l'esaurimento dei due tipi di vita non sia mai simultaneo, aspetto su cui si fonda la distinzione che Hans Jonas pone, nel XX secolo, tra la “morte dell'organismo come tutto” e la morte di “tutto l'organismo”: le funzioni della vita organica, infatti, durano più a lungo rispetto a quelle della vita animale, come dimostrano la crescita immediatamente *post mortem* di capelli e unghie<sup>14</sup>. In riferimento a tali osservazioni, il medico francese sostiene che la vita *tout court* non è se non “l'insieme delle funzioni che resistono alla morte”<sup>15</sup>, per cui deve essere definita proprio *a partire dalla* morte e interpretata come un costante sforzo di *resistenza* nei confronti di quella fine che le è implicita.

Qualche decennio più tardi rispetto alle osservazioni di Bichat, Ludwig Feuerbach sostiene che la morte naturale interviene quando “l'uomo è sazio di vita, come nell'Antico Testamento si dice dei patriarchi e degli altri uomini benedetti da Dio”<sup>16</sup>. Secondo la Bibbia, infatti, “la durata della nostra vita – come leggiamo nel *Salmo 90: 10* – è di settant'anni e per i più robusti di ottanta, ma il loro vanto è travaglio e miseria, perché passano presto e noi dileguiamo”. A sua volta, Schopenhauer, tenendo conto che nell'*Upanisad* del *Veda* si calcola a cento anni la durata naturale della vita, ritiene che solo coloro i quali hanno superato i novant'anni “partecipano dell'eutanasia [...] muoiono senza nessuna malattia, senza neppure un'apoplezia, senza convulsioni né rantoli, anzi talvolta senza neppure impallidire, per lo più seduti, dopo il pranzo; in conclusione [...] non muoiono neppure, ma cessano soltanto di vivere”<sup>17</sup>. Prima dei novant'anni, per il filosofo tedesco, si muore prematuramente o *innaturalmente* di malattia; dopo si muore *naturalmente*, cioè si cessa soltanto di vivere. Se la morte violenta corrisponde a quella provocata da un agente esterno, che con impeto interrompe il *normale* corso della vita, o da una malattia, intesa da Schopenhauer in modo non naturale quando interrompe il procedere della singola esistenza prima dei novant'anni, la morte naturale – dunque – coincide con il mero esaurimento delle funzioni vitali a causa dell'invecchiamento. La morte naturale è *soltanto* cessazione di vivere. Nulla a che vedere con il morire vero e proprio.

Riprendendo la spiegazione di Schopenhauer in termini profondamente critici, il filosofo e bioetico americano Daniel Callahan compie un passo in più, mettendo in luce come venga considerata normalmente naturale, nella società occidentale contemporanea, quella morte che ha luogo nei seguenti quattro casi: in primo luogo, quando tutte le attività della singola vita sono state portate a termine, in secondo

luogo, quando tutte le responsabilità etiche e morali sono state adempiute, in terzo luogo quando l'*evento* della morte non appare alla comunità offensivo al senso dell'esistenza e alla sensibilità e, infine, in quarto luogo quando il *processo* del morire non è contraddistinto da un intollerabile e degradante dolore<sup>18</sup>.

Se la cessazione di vivere in tarda età sembra essere l'azione che meglio caratterizza il rapporto tra morte e natura, si tende solitamente a includere nella definizione di morte naturale anche un'altra caratteristica fondamentale. Quando si parla di morte naturale non si pensa alla morte come un *transito* verso una dimensione vitale ultraterrena; essa è, semmai, una *fine biologica* irreversibile, un accadimento o un evento *immanente* alla vita stessa, conseguenza di stati morbosi che appartengono all'ordine del decesso spontaneo, quindi frutto di patologie di carattere endogeno. Sembra, pertanto, impossibile separare il fenomeno della cessazione di vivere dai principi che sorreggono funzioni vitali destituite completamente di significato religioso o metafisico. Per definizione, la morte naturale è *anti-teleologica* e priva di alcun significato che rimandi ai concetti di trascendenza, caduta, colpa e peccato. Morire, lungi dall'essere *devianza* a causa di un'interferenza esterna, è tanto naturale quanto nascere e ogni singolo individuo ha con la natura un *debito* che può estinguere soltanto con il decesso quale compimento ultimo dell'esistenza.

A differenza, poi, di una morte “digitale”, che consiste nel passaggio fulmineo dall'essere vivi all'essere morti, la morte naturale, quale a priori di ogni osservazione ed esperienza di dati sempre in movimento, ha un carattere *processuale*, frutto di una teoria “analogica”, poggiante sul concetto di graduale dissolvenza, per cui “la vita – osserva Guy Brown – non è tutto o niente: esistono gradi di vita, e in alcuni periodi le nostre vite sono più vive che in altri. Tutti converremmo che in qualche momento del giorno (o della notte) siamo più vivi che in altri”<sup>19</sup>. Il biologo Lyall Watson ritiene che la vita e la morte tendano a non contrapporsi, a non essere radicalmente distinti: esse sono manifestazioni dello *stesso* processo biologico, nel quale si differenziano solo per gradi. Watson individua tre stati materiali: quello della materia in vita, quello della materia morta e quello del *goth*, uno stadio intermedio associabile al comportamento delle cellule non organizzate e soggette al caos, come nelle patologie tumorali<sup>20</sup>. Pertanto, vi sono molteplici gradualità del morire, come dimostra – tra l'altro – il fatto che certe attività vitali continuano brevemente *post mortem*: per esempio, la già menzionata crescita dei capelli e delle unghie e la produzione di glucosio da parte del fegato. Aspetto che, legato all'indistinguibilità della morte dalla vita e alla processualità di tutti i processi vitali nei singoli organismi, viene ribadito anche da Walter Benjamin ne *Il dramma barocco tedesco*:

Considerata dal punto di vista della morte, la vita è produzione del cadavere. Non solo nella perdita di parti del corpo, non solo nel mutamento del corpo che invecchia, ma in tutti i processi di secrezione e di purificazione c'è qualcosa di cadaverico che si stacca, pezzo per pezzo, dal corpo. E non è un caso che proprio le unghie e i capelli, che vengono tagliati dal corpo come qualcosa di morto, continuino a crescere nel cadavere<sup>21</sup>.

La morte, secondo tale prospettiva, riassunta facendo riferimento a una serie di pensatori molto diversi tra loro, è

un evento o un fenomeno naturale, *integrato* nella vita del singolo, di per sé delimitata da un inizio e da una fine, come lo è il movimento della crescita progressiva di una pianta o il gioco con cui il gatto tortura il topo. Il rapporto circolare che lega la vita con la morte elimina la convinzione che la morte, pur non essendo un transito, equivalga al concetto di *termine*, quindi a una semplice assenza di vita, un'assenza che – frutto di una visione delle cose profondamente dicotomica, per cui la vita è esclusione di morte e la morte esclusione di vita (Epicuro) – si dovrebbe tradurre nell'immediata e istantanea trasfigurazione “violenta” del corpo in cadavere, come se un solo istante dividesse radicalmente ciò che è dinamico da ciò che è eternamente statico. Essa rappresenta il coronamento ineludibile di un'esistenza la cui *naturalità*, e quindi il cui senso, è data proprio dalla convergenza e integrazione tra ciò che è vivo e ciò che è morto o che sta morendo; in altre parole, è l'ultima, irreversibile perdita, successiva alle numerose piccole perdite di cui è costellata l'esistenza di ogni singolo individuo.

#### 4. I lati oscuri del rapporto tra morte e natura

I due modi di intendere la morte naturale, descritti nel paragrafo precedente, sono tuttavia forieri di problemi e di contraddizioni.

In merito all'accostamento tra morte naturale e morte per vecchiaia si può notare che, fino all'inizio del XX secolo, per la limitatissima durata della vita dei singoli individui, la morte naturale per vecchiaia è inusuale rispetto a quella causata da fattori violenti esterni; viene, infatti, definita “anormale”, proprio perché non è l'effetto “normale”, cioè consueto, di una malattia, di una violenza o di disturbi di genere esogeno, a partire da cui si possa indicare una causa tale da essere definita con precisione e in maniera assolutamente specifica. Quanto osserva Montaigne ne *I saggi* mantiene una sua legittima attualità fino alla fine del XIX secolo:

Morire di vecchiaia è una morte rara, singolare e straordinaria, e *tanto meno naturale* delle altre; è l'ultima specie di morte, e la più difficile; più è lontana da noi, tanto meno possiamo sperare in essa; essa è senza dubbio il confine al di là del quale non andremo, e che la legge di natura ha prescritto non debba essere oltrepassato; ma è una sua rara concessione farci giungere fin là<sup>22</sup>.

La morte acuta di un giovane è ritenuta naturale, mentre quella cronica di un anziano innaturale, a differenza di ciò che ha messo in luce Améry. Nel mondo odierno, in ambito medico-legale, vi sono poi casi come la “morte naturale improvvisa”, che mantiene la caratteristica della cessazione del vivere, ma si differenzia da quella per vecchiaia, poiché ha luogo senza che si possa determinare una sintomatologia clinica: quindi, una morte legata a una causa naturale che comporta un improvviso arresto delle funzioni vitali in soggetti in buona salute, non necessariamente anziani e non caratterizzati da fenomeni patogeni tali da far prevedere l'imminente fine (infarti, ictus cerebrali, ecc.). Inoltre, capita spesso che una morte provocata da malattie infettive o parassitarie, quindi provocata da fattori esterni al singolo organismo, sia considerata naturale, mentre decessi causati da sforzi fisici siano interpretati come “violenti”.

In merito, invece, all'idea che sia naturale solo la morte come fine biologica irreversibile si possono osservare numerosi casi concreti, influenzati dalla presenza invasiva della tecnologia nella vita umana, che avallano l'ipotesi di un legame tra il concetto di morte naturale e una visione spirituale della realtà. Sofferamoci brevemente sul noto caso italiano di Eluana Englaro. Il padre di Eluana, per diversi anni, chiede ai medici di staccare le apparecchiature che tenevano artificialmente in vita la figlia e *lasciare alla natura fare il suo corso*. Monsignor Fisichella, arcivescovo cattolico e presidente della Pontificia Accademia per la Vita, intervenendo nel dibattito pubblico, afferma a più riprese che il padre di Eluana pretende di dare *una morte non naturale* alla figlia. Qui emergono due modi differenti di intendere la morte naturale: uno, quello del padre di Eluana, dichiaratamente non credente, attribuisce – in un certo qual modo – un valore prescrittivo alla natura, indipendente dalle velleità tecnologiche e mediche dell'uomo, l'altro, quello di un rappresentante ufficiale della Chiesa cattolica, mette in relazione la naturalità del morire con le capacità tecno-scientifiche, quindi “artificiali”, acquisite dall'umanità per il prolungamento della vita. Posizione, questa, che non convince Giovanni Reale, filosofo italiano cattolico, che a proposito afferma:

Non dico: fatemi morire. Ma: lasciatemi morire come ha stabilito la natura. Né io né voi. La natura. Non fatemi restare vittima di una tecnologia che costituisce qualcosa di sostitutivo e artificiale [...] Come ho avuto la libertà di vivere, nel momento in cui la natura mi dice “è finita” voglio che sia la natura, non la sovrastruttura prodotta dalla scienza e dalla tecnologia, a decidere. Quando non gli prolunga l'agonia, è questo il risultato ottenuto dalla scienza: l'uomo non si accorge più di morire<sup>23</sup>.

Il caso Englaro rappresenta l'esempio più significativo, a livello pubblico, di come le innovazioni tecnologiche, mediche e scientifiche, dalle quali deriva la definizione di morte come morte cerebrale, stabilendo di fatto una distinzione tra la cessazione dell'attività neurologica e la cessazione dell'attività cellulare, abbiano reso ancora più complesso il tentativo di definire una volta per tutte il legame tra l'evento della morte e la natura, tra una visione immanente e una trascendente del morire, tra una concezione religiosa e una non religiosa delle “leggi della natura” o delle “regole della vita”.

#### 5. Dalla morte negata alla morte come definizione di vita

Tutto ciò di cui abbiamo discusso nei paragrafi precedenti dimostra quanto sia difficile conciliare il linguaggio quotidiano del pensiero comune con quello logico-formale del pensiero filosofico riguardo al rapporto tra morte e natura. Definendo la natura come *ciò che è normale* per una determinata popolazione in una determinata fase storico-sociale, così da diventare quantitativamente una *norma*, il primo linguaggio sembra impossibilitato a conseguire una stabilità oggettiva e definitiva, valevole per tutti, in materia di morte. Pare, cioè, che sia intrinseca alla sua definizione una palese mobilità concettuale, il cui carattere relativistico dipende dai cambiamenti storici, sociali, culturali, politici e così via. Ciò che *oggi* riteniamo essere naturale e quindi normale in materia di fine vita, a differenza delle epoche passate, è – in primo luogo – ces-

sare di vivere in tarda vecchiaia, una volta consumate le proprie precarie strutture organiche, e – in secondo luogo – terminare la propria vita senza proseguirla in una dimensione ultraterrena. In queste odierne idee di normalità/naturalità ritroviamo due elementi fondamentali del nostro attuale rapporto con il morire:

- la definizione di morte in termini neurologici, definizione che si è imposta *soltanto* dalla metà del secolo scorso e che risulta inedita nei periodi storici passati;
- una concezione secolarizzata di natura, nel cui concetto non vi è più traccia di alcunché di spirituale e a cui si sovrappongono la cultura e la tecnica umane.

Elementi, questi, che ci conducono a una situazione paradossale in cui morire diviene un evento – di per se stesso – innaturale e, dunque, anormale. Spieghiamoci meglio: il punto di partenza è ritenere che la morte non sia opposta alla vita, ma un suo aspetto costitutivo “come ‘fenomeno fisico-chimico’” o come “processo” naturale, i cui singoli momenti possono essere spiegati dalle nuove discipline mediche (biochimica, fisiologia meccanica, patologia cellulare, patologia microbica). In tal modo, “la morte, che da un punto di vista antropologico è, nella sua globalità biografica, il massimo evento, dal punto di vista delle nuove scienze” diviene “un fatto di molecole e di cellule”, che devono essere anticipatamente monitorate. Segue un graduale processo di minimizzazione del morire che si traduce, infine, nella sua dissoluzione: esso comincia a sparire o a venire emarginato, tramutandosi nell’ottica del medico e dello scienziato in un “processo fisiologico di involuzione e degradazione organica”<sup>24</sup>. A conferma di ciò è il fatto che nell’attuale classificazione internazionale delle malattie (ICD-I O) la morte naturale non è più menzionata, dal momento che quando una persona muore, deve essere per forza a causa di una malattia a cui l’uomo tendenzialmente può porre rimedio<sup>25</sup>.

L’innaturalità e l’anormalità della morte, conseguenze di una invadenza medica e tecnologica dell’uomo all’interno dei meccanismi propri del biologico, portano nella direzione di un’equivalenza tra il vivere e il funzionare, i cui effetti immediati sono l’ipotetica separazione della mente dal corpo e il raggiungimento di un’immortalità terrena. In tal modo, si rende ancor più cospicuo il distacco del linguaggio quotidiano del pensiero comune da quello logico-formale del pensiero filosofico. Addirittura, si può prevedere – in un futuro non così lontano – che la stessa morte per vecchiaia perda il suo carattere naturale e normale, una volta che saremo in grado di intervenire tecnicamente sul processo di invecchiamento<sup>26</sup>.

Ma è proprio auspicabile la separazione radicale dei due linguaggi? Non sarebbe meglio tentare di riavvicinarli reciprocamente, a tempo indeterminato e nonostante l’influenza imprescindibile dei cambiamenti storici, culturali, sociali, ecc.? Di fatto, il linguaggio logico-formale del pensiero filosofico, con il suo carattere statico, ci ricorda che il modo più corretto di intendere la morte naturale è il seguente: è *naturale*, cioè inscritto nelle leggi a fondamento della nostra esistenza, *che prima o poi dobbiamo morire*, in quanto siamo esseri mortali, limitati cioè nel tempo. Come osserva il medico e filosofo Georges Canguilhem, sulla scia di una tradizione filosofica molto più biocentrica che antropocentrica, tra i cui esponenti di punta vi è un filosofo della natura fondamentale come

Schelling, per comprendere la naturalità della morte occorre non dimenticare mai che il “vivente” per definizione è privo di compiutezza. “Che la si chiami o meno evoluzione – scrive Canguilhem – e qualunque sia la spiegazione per la quale si opta, la successione storica di organismi a partire da quella che si chiama oggi l’evoluzione chimica prebiotica, è una successione di viventi condannati a essere solo vitali, a vivere cioè, ma senza garanzie di riuscirci totalmente. La morte è nella vita, e di questo la malattia è il segno”<sup>27</sup>.

*Una successione di viventi condannati a essere solo vitali*: la vitalità a cui siamo condannati è tale solo in quanto implica la morte e il morire. Senza la morte e il morire non è possibile pensare a una forma di vitalità. Non vi è, infatti, tecnica o istituzione in grado di garantire a tempo indeterminato l’integrità psicofisica di un organismo vivente, il cui percorso di vita, proprio perché è un percorso *vitale*, è segnato da una nascita e da una morte, da un punto di partenza e da un punto di arrivo. Il percorso vitale di ciascuno di noi non assumerebbe su di sé alcun significato positivo se non implicasse la nostra consapevolezza di vivere senza garanzia di riuscirci veramente. “La vita dell’individuo – continua Canguilhem – è, sin dall’origine, una riduzione delle proprie capacità della vita”<sup>28</sup>. Questo è un punto fondamentale quando ci interroghiamo sul significato della morte naturale. È la riduzione delle capacità di vita, processo che ha luogo sin dall’origine in ogni singolo essere vivente, a delimitare i contorni della naturalità della morte. Risulta, pertanto, errato o addirittura nocivo voler attribuire al fatto della morte un *valore* umano, come se fosse insita nelle possibilità dell’uomo la capacità di impedire che la vita, prima o poi, si interrompa. Il legame così indissolubile tra la vita e la morte, fa sì che non si possa immaginare una vita priva di morte così come una morte priva di vita. E anche se si potesse immaginare una vita priva di morte, l’immediato pensiero successivo sarebbe quello di una vita non desiderabile, a causa di una dilatazione temporale che, nel rallentare tutti i ritmi dell’esistenza, ci immette sulla via di un inaridimento del pulsare eccitato delle emozioni e, quindi, di un’apatica immobilità completa.

Tali considerazioni sono decisive per cercare un punto di contatto tra il linguaggio quotidiano del pensiero comune e quello logico-formale del pensiero filosofico. Riprendiamo gli esempi iniziali di Améry e ripensiamoli alla luce di quanto appena detto. Il decesso del giovane a cui il padre ha regalato come premio di laurea un’auto sportiva è naturale e normale tanto quanto quello del novantenne. Una tale affermazione, immediatamente, può apparire assurda e inaccettabile. Per nessuno di noi è, cioè, accettabile, soprattutto in un’epoca storica in cui la durata della vita è stata ampiamente prolungata grazie ai progressi della scienza e della tecnica, una morte che interrompa di colpo la vita di un adolescente o, peggio, di un bambino. È legittimo ritenere ingiusto, da un punto di vista emotivo e irrazionale, questo tipo di decesso.

D’altro canto, prendere coscienza della naturalità della morte e, quindi, del fatto che l’intreccio tra vita e morte non implica che la fine della nostra esistenza debba aver luogo necessariamente al termine di una permanenza quasi centenaria nel mondo assume una rilevanza pedagogica basilare. Ci rende, infatti, consapevoli della fragilità della nostra esistenza e ci permette di eludere quel senso di on-

nipotenza che, nello spingerci a negare la possibilità della morte, rischia di danneggiare il nostro percorso di crescita e di maturazione individuale. Essere coscienti che la nostra vita include in sé, in ogni momento possibile, la morte, che siamo condannati a essere solo vitali, ci permette di ridimensionare il nostro modo di agire e di pensare, ribilanciando con razionalità le priorità della nostra esistenza e il nostro autistico senso di onnipotenza nei confronti di tutti gli altri esseri viventi.

Come sosteneva Montaigne, in uno dei passi più importanti dei suoi *Saggi*, “la meditazione della morte è meditazione della libertà. Chi ha imparato a morire, ha imparato a servire. Il saper morire ci affranca da ogni soggezione e costrizione”<sup>29</sup>. E, forse, proprio cercando di sovrapporre costantemente al linguaggio quotidiano del pensiero comune, che vede nella morte prematura una condizione di anormalità e innaturalità, il linguaggio logico-formale del pensiero filosofico, che ci insegna invece che natura e vita sono tali perché c’è la morte, potremmo trarre insegnamenti importanti per affrancarci da ogni soggezione e costrizione e vivere con un maggiore vigore morale. Siamo “solo” vitali, condannati alla sola vitalità e questo, di fatto, è un bene di cui dobbiamo prendere coscienza e a partire dal quale costruire i nostri rapporti di amicizia, di amore, di lavoro e, in linea generale, il nostro stare al mondo con gli altri.

## Note

- <sup>1</sup> J. Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Klett, Stuttgart, 1976, trad. it. *Levar la mano su di sé. Discorsi sulla libera morte*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 31.
- <sup>2</sup> J. Améry, *Levar la mano su di sé. Discorsi sulla libera morte*, op. cit., p. 31.
- <sup>3</sup> J. Améry, *Levar la mano su di sé. Discorsi sulla libera morte*, op. cit., p. 29.
- <sup>4</sup> S.B. Nuland, *How We Die: Reflections of Life's Final Chapter*, Knopf, New-York, 1994, trad. it. *Come moriamo: riflessioni sull'ultimo capitolo della vita*, Mondadori, Milano, 1995, p. 97.
- <sup>5</sup> S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, trad. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 72. A proposito dei problemi relativi all'inconciliabilità attuale dei due linguaggi, consigliamo soprattutto tre importanti libri usciti in Italia: L. Campanello, *Sono vivo, ed è solo l'inizio. Riflessioni filosofiche sulla vita e sulla morte*, Mursia, Milano, 2013; M. Sozzi, *Sia fatta la mia volontà. Ripensare la morte per cambiare la vita*, Chiarelettere, Milano, 2014 e I. Testoni, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.
- <sup>6</sup> D. Steila, *Vita/morte*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 170. Sulla morte come costrutto culturale si veda anche J.-C. Ameisen, D. Hervieu-Léger, E. Hirsch, *Qu'est-ce que mourir?*, Le Pommier, Paris, 2010, pp. 90-91.
- <sup>7</sup> H.-G. Gadamer, “La morte come problema”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 2 (1973), p. 227.
- <sup>8</sup> R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge, 2013, trad. it. *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, De-derive Approdi, Roma, 2014, p. 140.
- <sup>9</sup> Cfr. T. Macho, *Morte*, in C. Wulf (a cura di), *Le idee dell'antropologia*, ed. it. a cura di A. Borsari, pref. di R. Bodei, Mondadori, Milano, 2002, vol. 2, pp. 961 ss. Si veda, inoltre, il mio *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*, ETS, Pisa, 2013, pp. 34-40.
- <sup>10</sup> J.G. Fichte, *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*, in *Gesamtausgabe, Band 6: Werke 1799-1800*, hrsg. v. E. Fuchs, H. Gliwitsky, R. Lauth, P.K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012, trad. it. *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989, p. 28.
- <sup>11</sup> Cfr. a proposito L. Dibattista, *La morte nella medicina francese del XIX secolo. Dall'incertezza dell'exitus alla speranza dell'immortalità*, in F. De Ceglia (a cura di), *Storia della definizione di morte*, Franco Angeli, Milano, 2014, pp. 275-302.
- <sup>12</sup> W. Fuchs, *Todesbilder in der moderne Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, trad. it. *Le immagini della morte nella società*

*moderna. Sopravvivenze arcaiche e influenze attuali*, Einaudi, Torino 1973, p. 22.

<sup>13</sup> M. Scheler, *Tod und Fortleben (1911-1916)*, in *Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Gesammelte Werke*, Francke, Bern, 1957, trad. it. *Morte e sopravvivenza*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 71.

<sup>14</sup> Cfr. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800), Inalf, Paris 1961, pp. 66 ss e H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, 1985, trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, pp. 174 ss.

<sup>15</sup> X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*, op. cit., p. 66. Michel Foucault sostiene, nel suo libro *Nascita della clinica*, che proprio a partire da questa definizione della morte data da Bichat è cominciato un processo di medicalizzazione che ha, di fatto, spogliato il morire di un ruolo decisivo per lo sviluppo della vita. A proposito si veda il mio “Stroncato da un male incurabile: come la morte tecnica ha prevalso sul morire”, *Lessico di etica pubblica*, 1 (2015), soprattutto pp. 131 ss. Link: <http://www.eticapubblica.it/d-sisto-stroncato-da-un-male-incurabile-come-la-morte-tecnica-ha-prevalso-sul-morire/>.

<sup>16</sup> Cfr. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960-64, Bd. X, p. 234.

<sup>17</sup> A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. P. Deussen, München, 1913; trad. it. *Parerga e Paralipomena*, vol. I, Adelphi, Milano, 1981, p. 670.

<sup>18</sup> Cfr. D. Callahan, “On Defining a ‘Natural Death’”, *The Hastings Center Report*, vol. 7, n. 3, p. 33. Osserva a proposito Umberto Galimberti: “‘Naturale’ è la morte per vecchiaia, quella che tutti accettiamo perché è l’unica che ubbidisce a quell’itinerario biologico che è poi il modello con cui la scienza ci ha abituati a pensare il nostro corpo”. Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2010<sup>20</sup>, p. 92.

<sup>19</sup> G. Brown, *The Living End. The Future of Death, Aging and Immortality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008, trad. it. *Una vita senza fine? Invecchiamento, morte, immortalità*, Cortina, Milano, 2009, p. 6.

<sup>20</sup> Cfr. L. Watson, *The Romeo Error. A matter of Life and Death*, Anchor Press, London, 1974.

<sup>21</sup> W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999, p. 193. A proposito, si veda il mio *Narrare la morte*, op. cit., pp. 99 ss.

<sup>22</sup> M. de Montaigne, *Essais*, in *Oeuvres complètes*, teste établis par A. Thibaudet et M. Rat, Gallimard, Paris, 1962, trad. it. *Saggi*, Bompiani, Milano, 2012, pp. 581-583.

<sup>23</sup> G. Reale, *L'uomo non si accorge più di morire*, in D. Monti (a cura di), *Che cosa vuol dire morire*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 25-26.

<sup>24</sup> Cfr. G. Cosmancini, *Testamento biologico. Idee ed esperienze per una morte giusta*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 41.

<sup>25</sup> Cfr. G.D. Borasio, *Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Was wir uns darauf einstellen*, Beck, München, 2011, trad. it. *Saper morire. Cosa possiamo fare, come possiamo prepararci*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 31.

<sup>26</sup> Per quanto riguarda l’idea che l’uomo possa modificare il processo di invecchiamento tramite la tecnologia, si vedano soprattutto gli studi del biogerontologo Aubrey de Grey, in particolare *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, St. Martin’s Press, New-York 2007, scritto insieme a M. Rae. Riguardo, invece, all’equivalenza tra vivere e funzionare cfr. i seguenti miei saggi: “Stroncato da un male incurabile: come la morte tecnica ha prevalso sul morire”, op. cit.; “La sanzione di ogni narrare: sulla morte”, *Cosmopolis*, XI, 2/2014, [http://cosmopolis.globalist.it/Detail\\_News\\_Display?ID=79820](http://cosmopolis.globalist.it/Detail_News_Display?ID=79820); *Moral Evil or Sculptor of the Living? Death and the Identity of the Subject*, in G. Chiurazzi, D. Sisto, S. Tinning (Eds.), *Philosophical Paths in the Public Sphere*, Lit Verlag, Berlin, 2014, pp. 31-48.

<sup>27</sup> G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, trad. it. *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino, 2007, p. 21.

<sup>28</sup> G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, op. cit., p. 52.

<sup>29</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, op. cit., p. 149.